

16世紀後半から17世紀前半における養生の文脈

—生命の価値に焦点づけて—

A Context of Personal Health Care during
the Period between the Late 16th Century and the Early 17th Century
; Focusing on the Value of Human Life

片 渕 美穂子

Mihoko KATAFUCHI

2007年10月4日受理

Abstract

This essay clarified the context of personal health care(yojo) in Japan during the period between the late 16th century and the early 17th century, focusing on the value of human life. In those days, Japanese people had to live through a warlike period and were continually threatened with famine. Some missionaries and traders from Europe described that there were frequent homicides just to test new swords and deserting children. They were astonished that people in Japan killed people for a trifling reason. Europeans were also disappointed that women readily abandoned or killed their babies, or had an abortion. Moreover, when people who had no relatives or family died, his or her body was frequently abandoned on the roadside. They did not have respect for human life. Only army generals except for medical practitioners at that time had knowledge of personal health care(yojo) in order to maintain being healthy. The situation changed significantly in the 18th century when personal health care(yojo) whose aims were stable daily life and longevity was one of the important practical morals.

緒言

本稿は、16世紀後半から17世紀前半日本における、生命の価値に焦点づけて、この時期の養生の言説の限定性の文脈を明らかにしようとするものである。

18世紀以降、文字文化の発展もあいまって、安寧な生活と長寿を願ういわゆる養生書が多く出回っていく。それは、元禄・正徳期と天保期をピークとし、版元がわからないものまで含めると百種以上におよぶといわれるほどである。養生書は、食物の取り方、酒の飲み方、住居への配慮、老人や子供への配慮、養老法や養育法、医師の選択法、簡単な治療法、心の持ちようなどを、道徳的な語りの中で非常に広範囲にわたって記述している。

近世の養生については、さまざまな角度から研究がなされてきている。その中で、18世紀以降の養生の言説の道徳的な語りの社会的文脈について論及しているのは、江戸時代の最も代表的な貝原益軒『養生訓』を対象としている塚本明である。塚本は、益軒の儉約論と、それと関連をもつ養生論を取りあげて、益軒の儉約論の教訓書の特質を探っている¹。しかし、16世紀後半から17世紀前半の養生を社会的な文脈から考察したものは、ほとんどない。確かに、17世紀後半以降、とりわけ18世紀以降から比較するならば、16世紀後半から17世紀前半における養生書はかなり少ない。この時

期における養生の知識は、一部の者たちによって保有されていた。筆者の関心は、この養生の社会的な限定性にある。この限定性はどこから来ているのか。

17世紀を通じて、特に17世紀後半を境として、生命の価値や身体に配慮することの意味は変化したようである。それは養生の言説の増大の時期と重なっている。16世紀後半から17世紀前半と、養生書の刊行が続いた18世紀以降とでは、生命をめぐる状況そして生命の価値に関して、かなりの相違があることが予想されるのである。

まず第1節では、18世紀以降の養生の言説が生を至高の価値とし、安寧な生活と長寿を臨むものだったことを指摘する。これは2節以降で論じられる16世紀後半から17世紀前半の養生との差異を明確にするための作業である。次に16世紀後半から17世紀前半にかけての養生の限定性を明らかにする。そして、第3節及び第4節においては、当時の日本人の生命の価値のありようを、略奪的暴力が日常的であった状況をも含めながら、ヨーロッパからやって来た者たちの記録から明らかにしたい。最後にこの時期における養生の限定性の文脈を考えてみたい。

1 生の価値を語る養生論—18世紀以降—

17世紀後半以降、特に18世紀以降の養生論は、身体

を社会的な存在として位置づけ、安寧な生活の維持と長寿を願う意思、言い換えると生の安定の意思に貫かれていた。天年をつくすこと、長命でいること、身を養うこと、これらを多くの人に求める言説が、17世紀後半以降、出現し続けている。寿命の長短は養生によって左右されるということであり、養生という技術によって寿命は引き延ばし可能なものとして見出されてくる。18世紀前半の貝原益軒『養生訓』によれば「人の命は、もとより天にうけて生れ付たれども、養生よくすれば長し。養生せざれば短し」²なのであり、香月牛山『老人必用養草』もまた「命の長からんも短からんも、皆わが身持にある事なれば、能々保養をなして、天年をたもつべきなり」³という。18世紀になると、平易な言葉で書かれ多くの階層へと広がる養生書が続出し、商家や農家の家訓にも養生の項目があらわれる⁴。養生という自らの身体に対する管理と配慮は、例えば著者不詳『通仙延壽心法』が「希はくは、田夫里翁に至るまで、此書を読み明らめて、養生の道を知つて、苟くも慎み行はば、彼の三壽の命を保たしめんことを」⁵というように、一部の階層に限定されることなく広げられようとするものだった。養生書の多くが平易な言葉で書かれていることもその証左であろう。

「天年」を尽くすこと、「長命」でいること、そのために養生が勧められるのは、生命が至高の価値とされたからである。そのため「身」や「命」を養ふ術が広まることが望まれた。香月牛山『老人必用養草』は、世の人が身を養う術を知らず命を尽くさないと言べる。「世の人身を養ふの術かしこからずして、命の限りを盡さぬ輩数ふるになを剩あり、かうやうの事おもひ嘆きて此諸をなん書つらねけるなり」⁶。また小川顕道『養生囊』は、命の重さは認知されているがその限りを尽くす人は少ないことにかんがみてであると、出版の理由づけをする。「最もおもきものは命なり、人皆命の重き事をしりて命を養ふの法をしらず、つらつら世中のありさまをかながふるに、貴きも賤しきも身を養ふ術に暗く…命の限りを盡さぬ人おびただし」⁷。価値ある大切な「身」や「命」であるから、例えば、「病家の入極て心を用い、良医を選び服薬すべし」⁸とされたり、貝原益軒『養生訓』に「択医」の項が設けられているように、疾病を治療する医師に対して、その選択法や批判の記述が出てくることになる。「保養の道は、みづから病を慎むのみならず、又、医をよくえらぶべし。天下にもかへがたき父母の身、わが身を以、庸医の手にゆだねるはあやうし。医の良拙をしらずして、父子孫の病する時に、庸医にゆだねるは、不孝・不慈に比す」⁹。「天下にもかへがたき父母の身」であるから、疾病を患うならば、その治療を行う医師の選択も慎重でなければならないのである¹⁰。

飲食、房事、立ち居振る舞い、住居、衣服、医術・医者との関係、これらに注意を払う養生は、生命を維

持する意思に貫かれ病や死へと向かう身体に働きかける。そして上記引用中にもあるように、「忠孝」という名のもとに、遂行すべき道徳的行為と結びつけられる。貝原益軒『養生訓』は以下の文章から始まる。

人の身は父母を本とし、天地を初とす。天地父母のめぐくをうけて生れ、又養はれたるわが身なれば、わが私の物にあらず。天地のみたまもの、父母の残せる身なれば、つつしんでよく養ひて、そこなひやぶらず、天年を長くたもつべし。是天地父母につかえ奉る孝の本也。身を失ひては、仕ふべきやうなし¹¹。

18世紀以降の養生書の中では、こうした「孝」としての養生の位置づけが出てくる。中神琴溪『生々堂養生論』は、「夫人の身體髪膚ヲ父母に受て敢て毀傷せざるを孝の始とし、身を立道を行ひ父母の名を顯すを孝の終りとす」¹²と述べ、谷了閑『養生談』は、「人たらんもの病者にては孝を盡すべきも忠を盡すべきも不叶して、一生の間不忠不孝の名を呼ばれん事口惜かるべし」¹³として、病になってしまうと忠孝を果たすことができないという。養生が「忠孝」であるのは、「身」が「天地のみたまもの、父母の残せる身」であり、その「身」をよく保つための技術であるからである。養生という言葉や実践を通じて、「身」は「忠孝」という道徳的行為の中に捉えられるのである。「深く忠孝の志を抱く者と雖共、多病虚弱なれば其志達し難き事多し」¹⁴。なのであって、病気がちでは「忠孝」の志の遂行はできないと語られる。自己の養生をすることだけでなく、主君の不養生を諫めぬのも「孝悌忠身」に反するとされる。「主君の不養生を諫めいけんせず、病あるをもいたみ悲しまず、末代君の名を黷すことをも辨へず、猶更民富国ゆたかになる術には露いささか心をととめず、是皆孝悌忠身の道を一切しらざればなり」¹⁵。安寧な生活と長命を願う17世紀後半以降の養生は、道徳的实践であり単に自己の身体の保全のためというものではなく、多くの階層に広がるものが求められるものだった。

2 養生の限定性—16世紀後半から17世紀前半—

しかし、16世紀後半から17世紀前半における養生には、前節で見たような生命が至高のものとして価値づけられ、安寧な生活や長寿が望まれることはない。16世紀後半の養生法の中心は飲食と房事であったが、飲食や房事のあり方に配慮し、身体の保全を目指すことが、多くの人々に望まれたわけではない。それは一部の者に限られていた。では、誰が養生を学んだのか。養生は医の領域とされており、そのため養生を学んだのは、もちろん医家たちであろうが、養生という身体への配慮を自らに課したのは、いわゆる戦国武将たちであった¹⁶。当時の武将たちは医家との交流を深めており、医家たちから医学を学ぶ中で、その中に含まれていた養生の方法を学んでいる。戦いに外傷はつきも

のであり、身体的に負担がかかる行軍や戦陣では流行病も多かった。こうした状況において自らで治療が必要であったことが、戦国の武士が医学を学ぶことになった大きな理由の一つであろう。宮本義巳によれば、戦傷とそれに付随した諸病を扱う金創医学は、平安末期から武士たちの間に受け継がれてきていたが、この時期に最も盛んになっている¹⁷。戦国の武士たちは、金創に加えて内科的な知識を求め精通する者もいたし、薬学の知識に長けている者も多かった。例えば、徳川家康がかなり医学的知識に通じ、薬の調合も自ら行っていたことは有名である。後世派医学の祖ともされる曲直瀬道三は、豊臣秀吉、村上義明、畠山義綱、大友宋麟、足利義輝、毛利元就ら戦国の武士たちの侍医や、直接これら武將たちに医学や養生法を伝授している。曲直瀬道三の『雲陣夜話』は、その題名にあらわれているように、戦の陣中の中で曲直瀬道三が話した医学的な対処法を書き取ったものである¹⁸。宮本義巳によれば、村上義明は、曲直瀬道三に懇請し日常生活における養生の心得を、「養生の要諦」3ヶ条と「一般的心得」17首、「世上の慎み」7首から構成される『養生和歌』(1586)として相伝していた¹⁹。また毛利元就は、同じく曲直瀬道三から『雖知苦齋一溪道三言上目録』というかたちで9ヶ条の訓戒を授けられ、松永久秀は房事についての『黄素妙論』を相伝されていた²⁰。さらに、曲直瀬道三は120首からなる『養生俳諧』も出している。18世紀以降の養生論は、過剰な感情を起こすことの慎み、道徳的行為としての質素や儉約といった経済的行為、それぞれの身分の家業、争い事の回避などの人とのつき合い方など、これらを養生の方法として語っている²¹。こうしたものは16世紀後半の戦国武將たちに与えられた養生についての知識の中には、いまだ出てきていない。戦国の武士たちは、確かに自らの身体の保全に気を付け、養生に注意を払った。このことは、病や体調がすぐれないことによってもたらされる不都合・不利を避けるためであった。戦国武將に伝えられた養生法の目的は、18世紀以降の養生の言説が語った安寧な生活と長命のためではなかった。16世紀後半の養生は、基本的にその時点における戦国武將の個人のための養生なのであり、そうした養生の中では、自らにむけた養生の配慮が、他者の身体の保全、良好さに対しても向けることはなかった。例えば、村上義明が相伝された『養生和歌』の17首の内容は、食に関するもの5首、房事に関するもの4首、食を房事両方に関するもの1首、入浴法に関するもの1首、医師の選択法1首、夏と冬に応じた過ごし方1首、病についての防衛策1首、薬にたよりすぎることの戒め1首、唾液についての養生法1首、そして養生の知識は実行しなければ意味がないとするもの1首、となっている²²。ここには妻、子ども、そして老人に対する配慮は出てこない。戦国武將たちは必要性により医家から養

生法を学び、その知識を身につけていた。彼等においては、養生はその時点における、あるいは近い未来における実利的な身体の保全のため以上のものではない。なぜ、養生という身体の配慮は、実利的なもの以上ではなく、かつ養生法を知る人々が限定的であったのか。次節では、生命に対する価値のありようを16世紀後半から17世紀前半における生命の維持、及び生命の掠奪の状況から見ていこう。

3 軽々しい生命の掠奪

「日本人といえは死刑執行人」。こう述べたのは、16世紀末から17世紀にかけての約20年間主に長崎に滞在したエスパーニャ人商人、アビラ・ヒロンである。16世紀日本における、生命を奪うことに対する敷居の低さの一端を見せてくれるのが、ヨーロッパからやって来た者たちの記録である。彼等は、当時の日本において生命の略奪の行為が頻繁に起きることを、驚きをもって記述している。1615年の日付で終わっているアビラ・ヒロン『日本王国記』には、彼の日本における体験、観察が記述されている。その記述には、当時の日本人の死に対する感覚に関する記述や彼が感じた残忍性が登場している。子どもが犯した単純な罰であっても、それに対しての罪として、容易に斬られ命を奪われてしまうという記述から始めよう。

法を犯したら殺されなければならないが、年齢の少ないことは何の役にも立たないからである。山や街道のわきにある囲いのない畑で、盗んだり採ったりした一本の大根ゆえに直ちに首を斬られるに違いがないからである。しかも証人も報告書も裁判所の許へ行くことも必要ではない。持主にしろ、畑の作り手にしろ、彼の知人にしろ、誰かそれを見た者にしろ、これを斬ることができる²³。

別の箇所でも、日本人が小さな罪でも容易に殺され、そのことに対する抵抗や不満や怒りといった反応が日本人にはないことが記述されている。

各人は自分の家では司直であって、己の使用人とか、己のパンを食べて生活している者が、もしそれだけのことがあったら、罰しても殺しても差し支えないし、盗賊なら誰でも平気で殺してかまわない²⁴。

アビラ・ヒロン『日本王国記』より30年ほど前にまとめられた、イエズス会宣教師ルイス・フロイスの『ヨーロッパ文化と日本文化』にも手続きや権限なしに人が殺されること、人を殺すこと、殺されることに対する敷居の低さが記述されている。第14章には以下のような箇所が出てくる。

5 われわれの間ではそれをおこなう権限や司法権をもっている人でなければ、人を殺すことはできない。日本では誰でも自分の家で殺すことができる。

6 われわれの間では人を殺すことは恐ろしいことであるが、牛や牝鶏または犬を殺すことは恐ろしいことではない。日本人は動物を殺すのを見ると仰天するが、人殺しは普通のことである。

7 われわれの間では窃盗をしても、それが相当の金額でなければ殺されることはない。日本ではごく僅かな額でも、事由のいかんを問わず殺される。

8 われわれの間では人が他人を殺しても、正当な理由があり、また身を守るためだったならば、彼の生命は助かる。日本では人を殺したならばそのために死ななければならない²⁵。

フロイスの日本での見聞は、1562年に始まっており、執筆されたのは1585年である。これらヒロンやフロイスの言葉がどれほど正確かどうかは別にしても、現代の感覚からすれば、16世紀後半から17世紀前半までの日本においては安易すぎるほどに容赦なく人が殺されていたことが予想される。

人が容易に殺されることの代表的な例が、刀剣の利鈍を試みるための試し斬りである。フロイスはこう記述している。「われわれの剣は材木や動物で試される。日本人は死人の身体で彼等の剣を試みることを主張する」²⁶。しばしば刀剣で人を斬ることは、同時に、巧みな人斬りの技術ともなる。ヒロンは、日本の刀に関する形状や大きさを説明した後以下のように続ける。

こういう刀で二つの胴体を斬るのを私は目撃したが、この刀は残忍極まるものである。(中略)冷酷な死刑執行人はこれほど巧みであるが、しかし日本人は誰も彼もみなこのとおりだから「日本人といえは死刑執行人」といったのと同じである。首を斬ってしまうと、死体を取りあげ、人でなしの残酷さで、これを細かい断片に切り、しばしばこれらの断片をもう一度縫い合わせ、無傷の部分の部分を切っては彼らの稀有の刀の切れ味を試すのである²⁷。

イエズス会の命を承けて書かれた17世紀前半のジョン・ロドリゲス『日本教会史』にも同様な記述がある。ロドリゲスも彼が見た試し斬りの残忍さに驚きを禁じ得ないでいる。

死刑に処せられた死骸で自分の長剣を試す。ある領主たちは、自分の刀がよく切れるかどうか、危急の際に頼ることができるかを試してみるために、幾人かの死刑囚を払い下げてもらうように、他の領主たちに頼む。刀で切りつけ切り離した死体の諸部分が揃うように何度も縫い合わせて、その死体を繰返し

切り、自分の刀で死体を一刀の下に切れるかどうかを見る。このようなことやその他のむごたらしいことをした後、墓もつくってやらないで、その死体をばらばらにして野原に捨てておき、鳥や犬に食わせる²⁸。

16世紀末に来日したイエズス会宣教師、ヴァリニャーノは『日本巡察記』の中で、日本人の性格について5つを特徴として挙げているが、その中の4つ目は、軽々と起こされる殺人である。

第四の性格は、はなはだ残忍に、軽々しく人間を殺すことである。些細なことで家臣を殺害し、人間の首を斬り、胴体を二つに断ち切ることは、まるで豚を殺すがごとくであり、これを重大なこととは考えていない。だから自分の刀剣がいかに鋭利であるかを試す目的だけで、自分に危険がない場合には、不運にも出くわした人間を真二つに斬る者も多い。戦乱の際には民家を焼き民衆を殺戮し、その偶像の寺院といえども容赦しない。立腹した為、あるいは敵の掌中に落ちない為に自ら腹を断ち切って自害することも容易に行なう²⁹。

ヴァリニャーノの目から見れば、日本人は人を殺すほどの理由でもなしに人が殺され、自害するほどの理由でもなく自害するのである。激しい感情の起伏とそれに伴う暴力的、破壊的行為への敷居は簡単に乗り越えられてしまうというのである。フロイスの記述は16世紀末、ヒロンのそれは17世紀はじめ、両者の間には訳30年間の開きがあるが、どちらもいとも簡単に行われる人の試し斬りについて述べている。

ただし、彼等が意識していたかどうかは別として、彼等の記述は、当時の日本の残酷さや生命に対する道徳性の欠如を指摘し、いかにしてキリスト教化するのかが念頭に置かれている。そこには、西洋でない社会を未だ西洋の段階に至っていない遅れた社会として把握されがちになる事態がある。西洋以外の他の世界に対する西洋からの見方の特徴を指摘したP. クラストルが述べるように、彼等宣教師をはじめとする西洋人の記述は、日本人が好戦的であること、残忍であること、道徳性が欠如していることを指摘するが、彼等にとって西洋でない世界が、キリスト教化すべき、未だ文明化されていない社会として映ってしまいがちである³⁰。しかしながら、こうした傾向は考慮されなければならないにしても、彼等の記述が虚偽や誤謬に満ちているというわけではない。

フロイスやヒロンの記述を裏づけるように、江戸初期の風俗を知る手がかりになるとされる作者不詳『昔々物語』には試し斬りに関する記述がある³¹。この試し斬りについての状況は、17世紀中頃かと思われる

が、この時期、盗み、主人を送っての帰途に馬に乗ったもの、駆け落ちしたもの、主人の伴をしなぐらはずれたもの、主人の機嫌を損ねてしまったもの、これらの者が試し者になっていた³²。塚本学や氏家幹人も指摘するように、武士による辻斬りも横行しており、こうした荒々しい風俗は、江戸初期までは残っていた。塚本によれば、大名クラスの者でも若い時に路上での無意味な殺し合いをしていたらしく、「若い武士たちの仲間意識が、殺人を忌避するのを臆病者とするような感覚を共有したのは、無理ではなかった」³³という。使用人の落ち度を咎めて殺した者も、別の機会には自らがより高い身分のものに対する失敗によって、逆に命を危うくする可能性もあろう。刃物によって傷付いた身体は、恥ずべきものでは決してない。フロイス『ヨーロッパ文化と日本文化』はいう。「われわれの間では顔に刀傷があることは醜いこととされている。日本人はそのことを誇りとし、よく治療しないので一層醜くなる」³⁴。顔面の刀傷が、その人物の品性の低さや粗暴さを表すものとして敬遠されることはない。むしろ、決死の場面に身を置くことができ、かつ生き延びていることを意味していたのであろう。それは、名誉とされていたのである。些細な罪で命が奪われ、しばしば起る試し斬りによって生命が奪われる危険が常態となった中に人々は生きていた。そのことを特に残虐さの蔓延した状態とも思わなかったはずである。16世紀末から17世紀前半にかけての生を奪うこと、奪われることの敷居の低さは、マビキや捨子および堕胎の状況の中に、そして死体の扱いの中に見て取ることができる。

4 捨て置かれる身体

再度、16世紀日本にやってきた西洋人の見聞を見て見よう。先に引用したヴリリヤーノ『日本巡察記』は、続けて堕胎と間引きに関してこう述べている。

もっとも残忍で自然の秩序に反するのは、しばしば母親が子どもを殺すことであり、流産させる為に、薬を腹中に吞みこんだり、あるいは生んだ後に(赤子の)首に足をのせて窒息させたりする³⁵。

当時の感覚においては、子どもの生を奪う行為に後ろめたさや罪悪感がなかったわけではないだろうが、いずれにせよその行為を行う心情的な敷居が比較的低かったことは指摘できるはずである³⁶。例えば、太田素子が「マビキ慣行は全国的な広がりを持つ少なくとも近世以前から存在した古い慣行であろう」³⁷というように、この時期にマビキが往々にしてなされていたことは指摘されている³⁸。フロイス『日本史』中の1567年の堺での出来事が書かれた箇所には、マビキや捨子および堕胎の頻繁さが記述されている。

婦人たちが堕胎を行うということは、日本ではきわめて頻繁なことである。(中略)しかも誰一人それに対して憤りを感じないというのが通例である。そうして、堺の町は大きいので、朝、岸辺や堀端を歩いて行くと、そこに投げ捨てられた子供たち見ることが度々ある。母親が誕生後投げ捨てようと思っいる子供に対して、幾分でも人情味を示そうと思う場合は、子供たちを海岸に置き、潮満ちて彼らを完全に殺すか、或は壕の中へ投げ捨てる。すると、普通は犬が来て彼等を喰ってしまう³⁹。

塚本学によれば、16世紀から17世紀の中頃までにおいては、子どもの生を奪うこと、子どもを捨てることを罪悪視することは薄く、「捨て子を悪とする見方が幕府禁令を機会として、およそ元禄期—17世紀末に、強まり広がっていったことは、疑いない」⁴⁰とし、元禄期に頻繁に出されるマビキや捨子禁令は、元禄期にとりたててマビキや捨子が多くなったというよりは、それまで日常的に行われていたマビキや捨子によって奪われる生命への見方が変化したという。そして、捨てられた子どもが往々にして犬の餌食になる運命にあった当時では、子殺しと子捨てとの隔たりはそれほど大きくはないとされる。

マビキや捨子および堕胎、これらを一括りにして議論する乱暴さはあるかもしれないが、こうした幼い生命への執着の弱さに関しては、そこに多産、双子や三つ子を恥とする観念も絡んでいた。先に引用したフロイスは、「或る者は大勢の娘にうんざりして」マビキや捨子および堕胎を行うとしているし、時代が下った18世紀初頭においても、遊佐好生『學生草』は、双子や三つ子が捨てられたり殺されたりすることを聞いたと述べる。

今世の人、或は二子をうみ、或は三子をうむ事有れば、あやしいまはしき事に思ひ侍りて、其父母を自ら恥とし、人にかくさん事を計るに、はなはだしければ、ひそかに一子を殺して、唯一子を育し、或はあはせて二子共にすつるにいたるも有りと聞侍りぬ⁴¹。

18世紀前半に書かれた西川如見『百姓囊』も、多産によってマビキが行われることを次のように批判している。

山屋の土民、子を繁く産する者、一二人育しぬれば、末はみな省くといひて、殺す事多し。殊に女子は、大かた殺すならはしの村里もありし。…子を殺すは、父母を殺すにつるでの大悪行なれば、いづくにかこれをよしといはん。おそれ慎まあらんや。また双子を産る事あれば、父母大きに恥おそれて、たちまち

踏みころし、あるひは媼婆に頼みて絞殺さしむ。是又愚蒙の悪行也⁴²。

これら遊佐好生と西川如見のマビキ批判は、18世紀のものであり、幼い生命を奪うことに対する知識人による教諭ともなっている。18世紀知識人の間ではマビキは「大悪行」なのである。こうした知識人や公的な権力の立場からの堕胎やマビキ批判は、18世紀以降多くなる。落合は、18世紀以降は堕胎やマビキ批判が増大してくる時期でもあるが、この時期に堕胎やマビキがとりたてて多くなったというよりは、生命や子どもへの見方が変容したのではないかとし、落合は、そこに産科学のパラダイム転換の役割があると仮説を立てている⁴³。マビキや捨子および堕胎やマビキの実態がどのように変化していくかを示すことはできないが、18世紀に至るまでに、知識人を中心として幼い生命に対する情愛の念、堕胎やマビキ、マビキや捨子および堕胎を悪行とする考えが作り出されていったと言える。

幼い生命を奪うことの罪惡視の形成に先んじて、姿を消していったのは、死体の屋外への放置であった。17世紀後半に出される生類に対する一連の幕府禁令は、捨て子だけでなく、捨て牛馬の禁止、病人を捨てることの禁令でもあった⁴⁴。塚本も指摘しているように、前節に引用した『昔々物語』に出てきているが、盗み、主人を送っての帰途に馬に乗ったもの、駆け落ちしたもの、主人の伴をしながらはずれたもの、主人の機嫌を損ねてしまったもの、これらが主人によって斬られても問題ないのであれば、使用人が罹患、負傷した場合は、居住空間から放り出され、外に置かれてしまうことは容易に想像できる⁴⁵。12～13世紀における葬法を明らかにした勝田至は、時代を遡れば、「平安時代末期から鎌倉時代の初めにかけては平安京の路傍に死体があることが日常的な光景であった」⁴⁶とし、平安京を「死骸都市」と表現している。そして、13世紀以降の展開として、鎌倉後期から室町・戦国にかけて、風葬をよぎなくされていた人々も、しかるべき方法で葬られることになっていくだろうと述べている⁴⁷。中世においては、死にゆく人、死が訪れた遺体は、それを引き取る者がいなければ路上の端に置かれた。その後、室町・戦国を経て近世前半までに生命観が変容していくことが、指摘されている。勝田至によると、15世紀後半においても、病人が死んだものか、家内で死んだ者が捨てられたかわからないが、放置された死体は見受けられたという⁴⁸。時代を下るにつれて、相互扶助的な葬儀のシステムが整備され、捨て置かれる死体も少なくなっていくだろう。ただし16世紀後半においてさえ、フロイス『日本史』「西九州篇」には、葬儀を行ってもらえなかった者の死体は、川や海に投げ捨てられるだろうという記述があるように、死体が捨て置かれ

なくなったわけではないが、日常的に目にする光景ではなくなっていく⁴⁹。

5 掠奪的暴力と養生

さて、第3節および第4節において見てきたように、16世紀後半から17世紀前半においては、生命の略奪的行為に対する倫理的、規範的拒絶は、それ以後に比較するならば強いものではなかった。バラバラにした肉体をつなぎ合わせ、繰り返し試し斬りに用いること、泣き叫んでであろう子どもの首に足をのせ殺すこと、『昔々物語』が述べていたような使用人に対する哀れみの感情の欠如、こうしたことが以後の時代と比較するならば、受け入れ可能であった。フロイスの記述にも「われわれの間では召使の譴責や従者の懲戒は、鞭打ちでもって行う。日本では首を切ることが譴責と懲戒である」⁵⁰と記されているように、主人に殺される恐怖があったことが指摘されている。生命への略奪的暴力の敷居が低かったのであったのであり、別の言い方をすれば、誰かに殺される可能性にさらされていた。

膨大な史料をもとに中世日本の災害情報をデータ化している藤木久志の研究によると、16世紀後半は、慢性化した飢饉と災害の中で戦争が起きていた時期である⁵¹。中世史の研究によって指摘されているように、16世紀には人の生命を奪う武器が村々には備えられ、「村が人を殺す権利」が認められていた。戦の中では、「乱取り」と呼ばれる略奪と人狩りが行われており、さらわれた人身は、奴隷貿易と結びつき売買されてもいた⁵²。飢饉のために生命の危機にさらされ、かつ、引き続く戦争の中で生命は奪い、奪われるものなのであり、金銭と交換可能なものでもあった。藤木久志は、「中世は『よりよく生きる』のが目的ではなく、むしろ『なんとか生き延びる』ことが大きな課題だった時代であった、という印象を出発点」⁵³とし、こうした時代における生命維持の習俗として、以下のようなものを挙げている⁵⁴。飢饉奴隷の習俗——飢饉や極貧の時には、合法として人の売り買いがなされていたということ。自然享有の習俗——大飢饉の時には、領主たちが私領の山野河海を飢饉難民に開放すること。田麦の習俗——裏作としての麦は非課税とされたこと。確かに、これらは長寿や安定的な生活を願うといったものではなく、生き残るための方策である。

この時期においては、その時点での生活が持続することを前提とする生き方はかなり困難であっただろう。人生の長期的見通しをもって生命維持を考えることは起こりにくかった。養生法を学んだ戦国の武士たちは、生命や日常の生活の安寧さを願って妻や子供の身体を見つめることは基本的になかった。肉体的も精神的にも極限状態に強いられることを求められる身体には、生活の安寧を願うような養生は相応しくないのである。敵の大將の生首を切り取ることが、功績であり、喜び

である時代において、身体を長期的に安定的に維持する発想は登場しにくいであろう。生命に対する軽々しい扱いと、生命を安寧に保とうとする養生への道徳性が付与されないこととは、通底しているのである。この時期の人の生命の略奪に対する感覚は、「人身は至りて貴くおもくして、天下四海にもかへがたき物にあらずや」⁵⁵と述べる貝原益軒『養生訓』の18世紀前半とは、隔たりがある。老いを価値づけ、長寿を願い、終わり行く生を安定的に引き延ばすための養生が語られるのは、太平の世とされた18世紀以降である。しかし、16世紀後半から17世紀前半においては、心理的なありかたの指針が幾分含まれていたとしても、そのことと社会的存在としての身体とが結びつけられてはいない。養生が身に付けるべき道徳として語られることはなかった。

軽々しくなされる生命の掠奪と、生命を奪う行為や身体への置き去りというかたちで小さき生命と消えゆく生命への対処とが存在する社会においては、生命維持や身体への配慮に対する価値づけは起きにくい。マビキや捨子および堕胎に対する数居の低さ、罪悪感の欠如は、生命を奪うことおよび生命が奪われることが容易に起きることと通じる。病人が捨て置かれることもまた、生命の価値の低さの表れである。逆にいえば、長寿を願い身体への配慮がゆきわたる社会においては、生命の価値が高いことになろう。死体という身体其自然性を目の当たりにすることが稀ではない、そして身分の転移が激しく行われる社会においては、社会的な身体としての自らの身体に日常的に配慮する18世紀以降の養生のような考え方は、登場しにくかったのである。生命維持および身体への配慮の希薄さとは、生命の価値の低さという点、生命の価値の低さという点において同じである。身体を殺傷し、その生を奪う行為に対する価値が低い社会においては、生を至高の価値とし、身体と生活の恒常的な安定を願う養生の観念は薄かったのである。

註

- 1 塚本明「儉約と養生」横山俊夫編『貝原益軒』平凡社、1995. pp. 289-314.
- 2 貝原益軒『養生訓・和俗童子訓』岩波書店、1968. p. 27.
- 3 香月牛山『老人必用養草』三宅秀・大沢謙二(編)『日本衛生文庫第二輯』日本図書センター、1979. p. 14.
- 4 入江宏は、近世商家家法の内容を整理しているが、それによると、「養生・摂生」の「徳目」頻出度は23番目、「項目」頻出度は30番目であるという。(入江宏『近世庶民家訓の研究』多賀出版、1996.)
- 5 著者不詳『通仙延壽心法』三宅秀・大沢謙二(編)『日本衛生文庫第六輯』日本図書センター、1979. p. 106.
- 6 香月、前掲書、三宅秀・大沢謙二(編)『日本衛生文庫第二輯』日本図書センター、1979. p. 5.
- 7 小川顕道『養生囊』三宅秀・大沢謙二(編)『日本衛生文庫第一輯』日本図書センター、1979. p. 29.

- 8 同上、p. 39.
- 9 貝原益軒、前掲書、p. 123.
- 10 こうした当時の医師や医療への対応のあり方が説かれるには、売薬が多く出まわっていたことや、医学的知識や経験を積んでいない未熟なものも含まれてはいたが、医師が相当数存在していたという状況であろう。例えば、昼田によれば、奥州守山領では、天明5・6年の医師数は人口十万人あたりに換算すると127.2人となるという。(昼田源四郎『疫病と狐憑き』みすず書房、1985.)
- 11 貝原、前掲書、p. 24.
- 12 中神琴溪『生々堂養生論』三宅秀・大沢謙二(編)『日本衛生文庫第五輯』日本図書センター、1979. p. 99. 以下本稿、引用文中カタカナは平仮名に変更している。
- 13 谷了閑『養生談』年不詳、三宅秀・大沢謙二(編)『日本衛生文庫第三輯』日本図書センター、1979. p. 35.
- 14 陸舟庵『養生訓』三宅秀・大沢謙二(編)『日本衛生文庫第一輯』日本図書センター、1979. p. 173.
- 15 小川、前掲書、三宅秀・大沢謙二(編)『日本衛生文庫第一輯』日本図書センター、1979. p. 68.
- 16 戦国の武士の養生法についての研究は、宮本義巳『戦国武将の健康法』新人物往来社、1982.
服部敏良『室町安土桃山時代の医学史の研究』吉川弘文館、1971. 山崎光夫『戦国武将の養生訓』新潮社、2004.
- 17 宮本 前掲書、p. 64.
- 18 曲道瀬道三『雲陣夜話』(不詳)(大塚・矢数編『近世漢方医学書集成4』名著出版、1979. 所収)
- 19 宮本 前掲書、p. 29. この『養生和歌』の概略が同書に紹介されている。
- 20 同書、p. 114, p. 156 また『黄素妙論』は、山崎光夫『戦国武将の養生訓』新潮社、2004. に所収。
- 21 これに関連した参考文献としては、松村浩二「養生論的な身体へのまなざし」『江戸の思想6』ペリカン社、1997. pp. 96-117.
- 22 曲道瀬道三『養生和歌』(不詳)前田育徳会尊経閣文庫所蔵
- 23 アビラ・ヒロン(松田他訳)『日本王国記』(大航海叢書)岩波書店、1965. pp. 60-61. (原題はRelacion del Reino de Nippon a que llaman corruptamente Japan)
- 24 同書、p. 83.
- 25 ルイス・フロイス(岡田章雄訳)『ヨーロッパ文化と日本文化』岩波書店、1991. pp. 178-179.
- 26 同書、p. 26.
- 27 アビラ・ヒロン、前掲書、p. 64.
- 28 ジョアン・ロドリゲス(松田、佐久間、岩生、岡田訳)『日本教会史』(大航海叢書)岩波書店、1967. p. 303.
- 29 ヴァリニャーノ(松田毅一他訳)『日本巡察記』平凡社、1973. p. 19.
- 30 ビエール・クラストル(穂藻充訳)『暴力の考古学』現代企画室、2003. pp. 63-64. (pierre Clastres, *Archeology of Violence* Seminotextet: New York 1994. p. 45.)
- 31 作者不詳『昔々物語』(不詳)(原田伴彦・竹内利美・平山敏治郎(編)『日本庶民生活史料集成第8巻』三一書房、1969. p. 403. その成立年代は、享保17年から18年(1732-33)の間であろうとされている。(熊倉功夫「昔々物語解題」同書、p. 388.)
- 32 塚本学『生きることの近世史』平凡社、2001. p. 74.
- 33 同書、p. 74.
- 34 フロイス、前掲書、p. 19.
- 35 ヴァリニャーノ、前掲書、p. 19.
- 36 時代を遡って中世のマビキや捨子および堕胎に関しては、

- 大喜直彦がマビキや捨子および堕胎を境界の子として捉え、「子を捨てることはその子を境界の子として現世と縁を切らせ、他界に帰す行為であった」とし、さらに「境界の子であるマビキや捨子および堕胎は、神仏とともにあるであり、さらにいえば神仏そのものと認識されていたということができよう」と述べ、当時の子どもや生命への認識のコンテクストを指摘している。(大喜直彦「中世のマビキや捨子および堕胎」『日本歴史』615号、1999.p.27.
- 37 太田素子編『近世日本マビキ慣行史料集成』刀水書房、1997.p.17.
- 38 中世のマビキや捨子および堕胎についての研究は、大喜直彦「中世のマビキや捨子および堕胎」『日本歴史』615号、1999.pp.14-30.細川涼一「中世のマビキや捨子および堕胎と女性」『部落解放研究』1998.pp.73-86.など。
- 39 フロイス(柳谷武夫訳)『日本史4』(東洋文庫)平凡社、1970.pp.87-88.
- 39 塚本学『生類をめぐる政治』平凡社、1993.p.257.
- 40 同書、p.257.
- 41 遊佐好生『變生抄』(三宅秀・大沢謙二(編)『日本衛生文庫第二輯』日本図書センター、1979.p.179.)
- 42 西川如見『町人囊・百姓囊・長崎夜話草』岩波書店、1942.pp.202-203.
- 43 落合恵美子「江戸時代の出産革命—日本版『性の歴史』のために」『現代思想』Vol.15-3 青土社、1987.pp.131-141.落合恵美子「江戸末における間引きと出産—人間の生産をめぐる体制変動—」『ジェンダーの日本史 上』東京大学出版会、1994.pp.425-460.
- 44 塚本学『生類をめぐる政治』平凡社、1993.
- 45 同書、p.277.
- 46 勝田至『死者たちの中世』吉川弘文館、2003.「まえがき」iii
- 47 同書、p.185.
- 48 同書、p.53.
- 49 では法華宗徒のうちに極貧のうちに見捨てられたものがないと想定していただきたい。その者は己れのために墓穴を掘ってくれる人にあげる(ことになっている)酒も、野辺送りをし祈ってくれる僧侶たちに残す(べき)金子も衣類も家財も何一つ所持していなかったとします。貴僧らのものではよく見かけることですが、その人がいとも貧困で、人間的なあらゆる援護や扶助から見離されていますと、死後は、死体の両足に縄をかけ、海かどこかの川まで引きずって行って(そこで)投げ捨てられましょう。(フロイス『日本史11西九州篇III』中央公論社、1979.p.283.)
- 50 ルイス・フロイス(岡田章雄訳註)『ヨーロッパ文化と日本文化』岩波書店、1991.pp.179-180.
- 51 藤木久志『饑餓と戦争の戦国を行く』朝日新聞社、2001.
- 52 同書および、藤木久志『新版 雑兵たちの戦場』朝日新聞社、2005.藤木久志『土一揆と城の戦国を行く』朝日新聞社、2006.
- 53 藤木久志『饑餓と戦争の戦国を行く』朝日新聞社、2001.p.43.
- 54 同書、pp17-44.および藤木久志「〈公開講演会〉中世の生命維持の習俗」『民俗学研究紀要22』成城大学民俗学研究所、1998.pp.1-22.
- 55 貝原益軒『養生訓・和俗童子訓』岩波書店、1961.pp.24-25.